



Insaniyat / إنسانيات

Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales

87 | 2020

Hirak, enjeux politiques et dynamiques sociales. Tome 1 : Histoire, reconnaissance et institutions

Référence à l'histoire et enjeux mémoriels lors du *hirak* algérien (2019-2020). Autour du slogan *Novembriya-Badissiya* et de son envers *Dawla madaniya* (État civil)

Reference to History and Memory Issues during the Algerian Hirak (2019-2020). on the Slogans "Novembriya-Badissiya" vs "Dawla-madaniya"

مراجع التاريخ ورهانات الذاكرة أثناء الحراك الجزائري (2019-2020). حول شعار النوفمبرية الباديسية ونقيضه الدولة المدنية

Hassan Remaoun



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/insaniyat/23218>

DOI : 10.4000/insaniyat.23218

ISSN : 2253-0738

Éditeur

Centre de recherche en anthropologie sociale et culturelle

Édition imprimée

Date de publication : 31 mars 2020

Pagination : 47-76

ISSN : 1111-2050

Référence électronique

Hassan Remaoun, « Référence à l'histoire et enjeux mémoriels lors du *hirak* algérien (2019-2020). Autour du slogan *Novembriya-Badissiya* et de son envers *Dawla madaniya* (État civil) », *Insaniyat / إنسانيات* [En ligne], 87 | 2020, mis en ligne le 31 mars 2021, consulté le 13 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/insaniyat/23218> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/insaniyat.23218>

© CRASC

Référence à l'histoire et enjeux mémoriels lors du *hirak* algérien (2019-2020). Autour du slogan *Novembriya-Badissiya* et de son envers *Dawla madaniya* (État civil)

Hassan REMAOUN*

Le rapport entretenu entre histoire et mémoire est assez problématique dans la vie des sociétés humaines et encore plus lorsque ces dernières sont confrontées à des moments critiques pour leur devenir, lesquels pourraient être annonceurs de ruptures et de changements profonds dans leurs modes de fonctionnement social et politique. Les projets de société et confrontations idéologiques qui sous-tendent l'action des acteurs de pareils mouvements, loin de se limiter à l'énoncé des objectifs pour le présent et futur proche ou lointain, ont en fait tendance à convoquer le passé ou plus exactement les représentations qu'on s'en fait.

C'est ce qui est clairement apparu lors des manifestations du *hirak*, déclenché en Algérie en février 2019, c'est-à-dire il y a un peu plus d'une année. Depuis l'émergence de ce mouvement, la référence à l'histoire est largement usitée, notamment avec une recherche de filiation dans le Mouvement national et la Guerre de libération comme le montrent les banderoles, slogans et portraits mis en avant par les divers groupes de participants. L'invocation du Premier Novembre 1954 et des acteurs qui y ont pris part est largement redondante dans l'énoncé des slogans et mots d'ordre scandés et affichés dans de nombreux carrés de manifestants, ce qui indiquerait la volonté certaine de situer le prolongement réclamé dans la continuité de l'histoire nationale, voire de se la réapproprier. Un slogan a été ainsi largement mis en avant, celui de *Novembriya* (Novembriste),

* Professeur retraité de l'Université d'Oran 2 et Directeur de recherche associé au Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle, 31 000, Oran, Algérie.

suivi de celui de *Novembriya-Badissiya* (Novembriste-Badissiste), le second pouvant viser à exprimer l'idée d'une complémentarité ou proximité entre vision des acteurs du Premier novembre, et de ceux qui se réclament de la lignée d'Ibn Badis (écrit aussi Benbadis). On pourrait penser qu'il ne s'agit pas seulement de cela, mais de suggérer même que la paternité du déclenchement reviendrait directement à Ibn Badis et donc aux héritiers islamistes réels ou supposés. En tous les cas, quelle que soit l'hypothèse retenue, les deux pouvant même coexister selon les locuteurs, l'objectif ciblé est similaire. Il s'agirait pour les porteurs de ce mot d'ordre assurément d'obédience islamiste ou nationalo-islamiste d'user du passé pour influencer le plus possible sur la nature des changements que le *hirak* pourrait induire pour le devenir présent et futur de la société algérienne, et plus précisément en ce qui concerne la relation que devraient entretenir au sein de l'État national les sphères du politique et du religieux¹.

En ce qui concerne la présente contribution, nous nous intéressons au fait que l'instrumentalisation de la date du Premier Novembre 1954 et du nom d'Ibn Badis (fondateur en 1931 de l'Association des Ulémas et son premier président) et leur juxtaposition ne constituent rien de nouveau sur l'échiquier idéologico-politique algérien. Ceci dit et pour les besoins de notre approche, nous ne perdrons pas de vue que le slogan *novembriya-badissiya* semblait répondre à un autre qui constituait son vis-à-vis et plus précisément encore son envers, celui de *dawla madaniya machi askariya* (État civil et non pas militaire).

Les partisans de ce dernier mot d'ordre semblent d'ailleurs autant que ceux du précédent, chercher une légitimation par affiliation à la Guerre de libération nationale, mais en ciblant bien précisément, nous verrons comment, le congrès de la Soummam tenu le 20 août 1956 et la Plate-forme du même nom qui en sera issue.

¹ Nous avons en fait déjà consacré un certain nombre de contributions à cette question dont la plus récente avait justement pris la forme d'une notice portant sur le slogan entendu et lu lors du *hirak*. Cf. « Laïcisation / sécularisation en Algérie : à propos de *Novembriya-Badissiya* dans Remaoun et Khouaja (2019). Cela a été aussi assez commenté dans la presse algérienne ainsi que dans des publications à vocation plus académique.

Sur la question, on pourra trouver notamment des articles et contributions dans les quotidiens, *Liberté*, *Le Soir d'Algérie* et *El Watan*. Pour ce qui est des publications à caractère académique, on pourra se référer aux périodiques *Naqd* n° 37 (2019/I) et *L'Année du Maghreb* (2019/II), ayant pour thématiques respectives: « Médias, communication et société II » et « Quand l'Algérie proteste ». Cf. aussi Kadri (dir.) (2020).

Nous serons donc amenés dans le prolongement de cette réflexion d'ensemble à déborder sur les non-dits ou du moins pas de façon explicite, de cette instrumentalisation à peine voilée de l'histoire par tentative d'opposition entre le texte du 1^{er} Novembre 1954 et celui du 20 Août 1956 et qui tourne, autour des statuts du religieux et du militaire au sein de la société algérienne.

Nous nous proposons dans le cadre de cette problématique de visiter les différentes étapes d'un pareil procès pour mieux en comprendre les modalités et velléités, situés au cœur des enjeux qu'affrontent aujourd'hui, femmes et hommes au sein du *hirak* avec ce qui les rapproche et ce qui les sépare, de manière occultée ou déclarée, en ne perdant pas de vue notre préoccupation concernant l'usage du passé par des hommes vivants au présent. Pour faciliter la lecture de ce texte, et en cerner l'argumentaire, nous nous proposons de l'exposer, selon le plan suivant en cinq parties et une conclusion qui feront suite à cette introduction :

- 1) L'Association des Ulémas avant et après 1962.
- 2) Le nouveau pôle islamo-conservateur, la dimension identitaire amazighe et le pouvoir politique d'Octobre 1988 au déclenchement du *hirak* (février 2019).
- 3) Le 1^{er} Novembre, Ibn Badis et la politique « d'écriture et de Réécriture de l'histoire ».
- 4) Autour de la *Proclamation*, de la *Plate-forme*, de l'État civil, du *hirak* et de l'islam: l'*aggiornamento* pour enjeu.
- 5) Entre sphère du politique et sphère du religieux : quel usage pour Ibn Badis ?

En guise de conclusion : entre politique, mémoire, histoire et phénomènes de *non contemporanéité*.

L'Association des Ulémas avant et après 1962

L'Association des Ulémas (ou Oulémas) musulmans algériens (AUMA ou AOMA), fondée en 1931, porteuse de l'Islah ou Réformisme religieux inspiré par le courant de la Nahda arabe et islamique qui à la suture des XIX^e et XX^e siècles avait vu le jour au Machrek exprimait en fait un nationalisme modéré qualifié de « culturel » ou « tactique » (Harbi, 1981). À l'instar d'autres formations du Mouvement national telle l'Union démocratique du Manifeste algérien (UDMA) ou le Parti communiste algérien (PCA), cette dernière de manière générale considérait que le mot d'ordre d'indépendance nationale ne pourrait être érigé en objectif stratégique, car difficile à ses yeux d'être réalisable dans

un avenir prévisible. Si, par ailleurs, Hadj Messali (1898-1974) et Abdelhamid Ibn Badis (1889-1940) avaient une conception de l'identité culturelle assez convergente, tous les deux ayant eu à partir des années 1930 surtout une forte proximité avec le Syro-libanais Chakib Arslan et ses idées diffusées par le journal *la Nation arabe*, édité à Genève², les lignes politiques de leurs mouvements respectifs différaient sensiblement à propos de la mise en œuvre du projet politique national. Les Ulémas avaient depuis la fondation de l'AUMA mené un large travail de diffusion de la langue arabe et d'un islam réformé notamment à travers l'ouverture de madrasas dans le pays, mais à tort ou à raison et avec d'autres formations politiques, ils furent considérés comme ayant pris le train en marche après le 1^{er} Novembre 1954. Ils ne se rallient en effet, qu'après hésitation au Front de libération nationale (FLN), alors que ce dernier lui-même et malgré sa rupture avec le leadership de Messali, apparaissait à travers les hommes qui ont déclenché l'insurrection comme le continuateur via l'Organisation Spéciale (OS : 1947-1950), du courant indépendantiste radical issu de l'Étoile du Nord-Africain (ENA fondée en 1926), après être passé par le Parti du peuple algérien (PPA fondé en mars 1937), puis le Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques (MTLD fondé en octobre 1946, dit aussi PPA-MTLD).

En fait, après une période de refus, de tergiversations et hésitations des Ulémas, il faudra attendre l'Assemblée générale de l'Association, le 7 janvier 1956, et la publication de la déclaration qui s'en suivit dans l'organe *Al-Baqaïr* du 20 du même mois (en formule supplément) pour que soit affirmé l'appui « aux représentants authentiques du Peuple algérien, légitimement investis dans l'effort de lutte ». Entre temps, beaucoup de militants avaient, il est vrai rejoint individuellement la cause des insurgés, alors que les plus réticents étaient ciblés et menacés par le FLN. Ceci dit, à partir d'avril 1956 *Al-Baqaïr* fut interdit et les madrasas (écoles réformistes) perquisitionnées et fermées par les autorités coloniales avec une campagne d'arrestations dans les rangs du mouvement³.

Après l'indépendance, les héritiers de l'Association des Ulémas, qui constituaient le principal vivier de lettrés arabisants en Algérie, allaient cependant par la force des nécessités de l'arabisation décidée par le

² À ce propos, Bessis (1978). Pour ce qui est plus précisément de l'influence de Chakib Arslan sur les deux leaders algériens, on pourra pour Ibn Badis se référer à de nombreux articles dans *Ech-Chihab* et pour Messali à ses Mémoires.

³ Il existe de nombreux travaux sur ce sujet. On pourra se référer notamment à Harbi (1983) ; Meynier (2002) et (2003), ainsi qu'à la thèse de doctorat de Courreye (2016).

nouvel État, se saisir de l'opportunité pour investir massivement un certain nombre d'institutions, notamment dans les domaines culturel, éducatif, religieux et judiciaire, laissant aux « francisants » supposés plus aptes pour les savoirs et technologies modernes (et donc assimilés à des « technocrates »), la gestion des autres secteurs de l'administration et de l'économie. Cet investissement des Ulémas de l'après indépendance dans le domaine éducatif en particulier (l'école publique tendant à être complètement arabisée), va avoir un certain nombre de conséquences et en premier lieu sur le plan idéologico-religieux. C'est en effet leurs interprétations de la doctrine et du rituel islamique qui semblera dominer le système scolaire et la société à travers la formation des nouvelles générations alors même que les autres expressions religieuses et culturelles vont voir progressivement se rétrécir leurs espaces de reproduction sociale. C'est ainsi que le personnel du culte qui auparavant activait dans les mosquées sous tutelle de l'administration française et les confréries religieuses et autres institutions maraboutiques auront tendance à être marginalisées plus qu'ailleurs au Maghreb. En effet, ce domaine apparaîtra comme étant marqué par une radicalité plus prononcée chez les islamistes algériens, d'autant plus que la Tunisie et le Maroc ayant connu le statut de protectorat (respectivement de 1881 à 1956 et de 1911 à 1956) avaient pu préserver une continuité étatique au moins formelle de la période précoloniale aux indépendances. Ceci se traduisait sur le plan de gestion du religieux par le rôle joué par des institutions telles la Zitouna de Tunis et Qarawiyyin de Fez, et aussi pour le Maroc le titre de Commandeur des croyants que s'octroie le Sultan (devenu Roi après l'indépendance du pays)⁴.

La confrontation des années 1980 et 1990 avec les islamistes avait bien poussé les autorités algériennes à tenter de réhabiliter les confréries religieuses mais presque en vain car la société avait largement changé depuis 1962, et sans doute depuis bien avant encore avec la déstructuration entraînée par la colonisation. Ceci d'autant plus que, par le passé, les Ulémas algériens avaient constitué le passage obligé pour la pénétration.

À partir de l'Orient arabe des idées de la Nahda et de l'Islah, et qu'ils retravaillaient dans le contexte de la dynamique globale du Mouvement national et des partis politiques qui le composaient. Ils contribuèrent ainsi

⁴ À ce propos l'approche comparatiste de Hermassi (2006). Pour ce qui est du contexte marocain, il existe des ouvrages devenus des classiques tels : Waterbury (1975); Laroui (1993) ; Tozy (1999).

On pourra consulter avec profit aussi différentes entrées dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, dont celle de Merad, consacré à l'« Islah ».

aux mises sur pied du Congrès musulman algérien (CMA en 1936-1937), des Amis du Manifeste et de la liberté (AML en 1944-1945), puis du Front algérien pour la défense et le respect des libertés (FADRL en 1951-1952), mais ce ne sera plus le cas avec l'indépendance du pays⁵. Ils devront en effet, pour les besoins d'une scolarisation qui se massifie en se démocratisant, s'appuyer désormais sur une coopération imposante en nombre, d'enseignants venus du Machrek, ouvrant ainsi largement la voie à la pénétration de courants auxquels nombre d'entre eux étaient affiliés, tels ceux des Frères musulmans et autres salafistes et Wahabistes, ou du Panarabisme d'obédiences nasserienne ou bââthiste. Pour des enjeux de pouvoir et d'élargissement de leur influence au sein de la société, les successeurs de l'Association des Ulémas vont donc devoir forger de nouvelles alliances, qui ne sont plus celles qui prévalaient dans les décennies de déploiement du Mouvement national, cette tendance pouvant d'ailleurs être perceptible dès les années 1950 et les contacts alors noués avec ces organisations par les nombreux exilés algériens qui résideront en Egypte ou ailleurs au Moyen-Orient. Ce faisant, au fur et à mesure des changements générationnels induits par l'arrivée des nombreux produits de l'école dans la sphère sociale et institutionnelle, c'est le puzzle marqué par ces nouvelles alliances, qui idéologiquement va le plus profondément marquer de son empreinte la représentation identitaire, ethnico-religieuse et culturelle de la nation (essentiellement centrée sur la langue arabe et l'Islam)⁶. Même si cette vision dominante fut déjà esquissée, il est vrai par l'Association originelle des Ulémas ainsi que partiellement par le PPA-MTLD depuis la prise de distance de Messali vis-à-vis du terreau de fondation marxisant et proche des communistes de la première ENA⁷. Les changements que connaîtra ainsi la société algérienne avant puis après 1962 contribueront à éclairer le cours des événements qui s'en suivront et les bouleversements qui interviendront entre 1988 et le déclenchement du *hirak* en 2020.

⁵ À propos de cette dynamique globale du Mouvement national depuis ses origines jusqu'au déclenchement de la Guerre de libération nationale et en plus des références déjà citées, on pourra se référer aux travaux suivants notamment à propos de l'activité politique de l'Association des Ulémas : Julien (1972) ; Ageron (1979) ; Taleb Bendjab (2015) ; Merad (1967-1999). On pourra consulter aussi, Remaoun (dir.) (2015).

⁶ À propos de la politique identitaire et de ses rapports à l'arabisation et à l'Islam dans les premières décennies de l'indépendance, confère à Grandguillaume (1983) ; Haddab (1993) ; Taleb Ibrahim (1995).

On pourra se référer aussi à différentes contributions dans la livraison n° 1 de la collection *Réflexions* intitulée, *Élites et questions identitaires*, Casbah Éditions, Alger, 1997. On ne manquera pas de consulter aussi Deheuvels (1992).

⁷ Cf. Carlier (1972) ; Bouguessa (2000).

Le nouveau pôle islamo-conservateur, la dimension identitaire amazighe et le pouvoir politique, d'octobre 1988 au déclenchement du *hirak* (février 2019)

Progressivement, on se dirigera dans le pays vers quelque chose qui ressemblerait à une division du travail concernant les fonctions de gestion de la sphère du social entre deux composantes. La première se réclamant explicitement du FLN et implicitement plus loin encore d'une lignée qui remonterait au PPA-MTLN aurait en charge la direction politique de l'État et de la société. La seconde qui visait à capter l'héritage au moins symbolique de l'Association des Ulémas et plus au moins alliée à d'autres courants islamistes aussi, s'affirme de fait dans la gestion idéologique de la société en ciblant pour emprunter à Gramsci une posture d'hégémonie. Tout ne baigne cependant pas dans l'harmonie car la frontière entre les deux fonctions peut ne pas s'avérer étanche, l'État ne se désistant pas de toute fonction idéologique. Il cherche même à circonscrire les islamistes en vue des finalités propres aux appareils qu'il tente de se constituer un peu comme théorisé cette fois-ci par Althusser et ses disciples (*les Appareils idéologiques d'État*). Nous avons déjà vu que depuis les années 1930 les deux lignées réelles ou supposées puisaient aux mêmes sources de l'arabo-islamisme d'ailleurs officiellement revendiqué comme expression de l'identité et de la culture nationale, ce qui transparaît aisément à la lecture des chartes et textes constitutionnels en vigueur dans le pays.

L'idéologie officielle cependant puise aussi dans une tradition socialisante, ce qui aiderait à expliquer les tiraillements cycliques à l'intérieur des équipes dirigeantes entre une aile qu'on peut qualifier de gauche et une autre plus conservatrice. Cette dernière s'appuie d'ailleurs largement sur le puzzle islamiste généralement opposé à la politique socialisante notamment sous les régimes de Ben Bella (1962-1965) et de Boumediène (1965-1978). Ces derniers et leurs politiquement proches ont souvent par conviction ou par tactique été soupçonnés par leurs adversaires d'être des vecteurs porteurs de marxisme et de laïcité sinon d'athéisme, accusations à l'écho plutôt large au sein de catégories possédantes menacées par les risques de nationalisations et le projet brandi des trois Révolutions, industrielle, agraire et culturelle (encore que la dernière citée aura largement servi les objectifs des islamistes).

D'une manière générale et malgré des crises assez redondantes, les équipes dirigeantes toutes tendances comprises arriveront à s'assurer un minimum de cohésion sous les auspices du FLN érigé en parti unique et la protection militaire de l'Armée nationale populaire (ANP) qui

affiche sa légitimité d'héritière de l'Armée de libération nationale (ALN). Ceci dit, le pouvoir politique mis en place au nom du nationalisme et des conceptions plus au moins héritées du FLN historique, pouvait se maintenir, surtout grâce à la rente issue de l'exportation des hydrocarbures, laquelle lui permet d'investir pour tenter de mettre sur pied une ossature industrielle et d'ériger d'autres infrastructures socio-économiques. En usant de cette rente il peut de même mener une politique distributive qui lui a en général permis de contenir diverses oppositions dont surtout une poussée islamiste radicale qui se profile à un moment où une grave crise sociale allait surgir à partir de la fin de 1985-début 1986 avec l'effondrement du cours mondial des hydrocarbures⁸. Les manifestations et émeutes d'Octobre 1988 avec la répression sanglante qui s'en suivit et l'instauration du multipartisme suite à la promulgation de la Constitution de février 1989, donneront l'occasion aux islamistes, d'user de l'emprise idéologique acquise sur de larges pans de la société. Ils pourront pour postuler en tant que relève politique avec leur projet d'État islamique conforté par les succès électoraux du Front islamique du salut (FIS) en 1990 et 1991, et érigé en « choix du peuple ». La démission du Président de la République, Chadli Bendjedid et l'arrêt en janvier 1992 du processus électoral vont permettre aux milices islamistes qui se manifestaient depuis 1980 d'essaimer, provoquant une flambée de violence terroriste et contre-terroriste que les services de sécurité et l'armée mettront des années à éteindre (d'où le qualificatif de « Décennie sanglante » pour les années 1990). Après le vote de la loi sur la Rahma en 1995 (sous la Présidence de Liamine Zeroual), puis sous la Présidence de Bouteflika (1999-2019), celle de la Concorde civile en juillet 1999 et le Référendum sur « la Charte pour la Réconciliation et pour la Paix » en août 2005 (entrée en application en février 2006) et surtout l'éclaircie économique offerte par la hausse des cours du marché des hydrocarbures à partir des années 2000 et ses retombées sur la société, les choses en apparence du moins semblent rentrer dans l'ordre avec retour au statu-quo ante. On assiste à ce qui ressemble à une confirmation du partage des fonctions avec d'un côté, un contrôle idéologique de la société largement laissé à des fractions de la nébuleuse islamiste censées accepter la pactisation avec le régime, et de l'autre la direction politique aux mains de décideurs, ces derniers, sont certes issus

⁸ Il existe un grand nombre de travaux et approches sur les questions abordées dans ce paragraphe : On pourra se référer à ce propos et à d'autres touchant à l'actualité, aux chroniques annuelles documentées de *l'Annuaire de l'Afrique du Nord* (1962-2003) puis de *L'Année du Maghreb* qui en prendra la relève (éditions du CNRS Paris –IREMAM, Aix-en-Provence).

de processus électoraux, mais se réclament toujours de la légitimité historique et avec le FLN qui malgré la perte de son statut de parti unique, continue toujours à servir de faire-valoir dans le cadre d'une « Majorité présidentielle ». Les islamistes qui peuvent être qualifiés « d'entristes » et renforcés par les flots de « repentis » du terrorisme pouvaient avec leurs partis politiques et autres associations s'appuyer sur des faisceaux de la société branchés sur le commerce et le secteur informel qui capte un fort pourcentage de la masse monétaire en circulation. Ils continuaient évidemment à imprégner largement le discours religieux porté à travers les mosquées, les chaînes de télévisions et le système éducatif au sein duquel leurs militants sont toujours actifs. Ils essaient de même de garder une certaine distance vis-à-vis des réseaux djihadistes, lesquels arrivent à perpétuer un terrorisme maintenu à un état « résiduel » par la pression des militaires et de toute façon suscitant la méfiance d'une population trop éprouvée par la décennie sanglante des années 1990. Le régime politique, qui bien sûr pouvait s'appuyer sur l'administration et les services de sécurité, aura le soutien aussi d'une base sociale plus ou moins large, grâce à une politique de redistribution des revenus occasionnés par une rente pétrolière répartie à la hausse dès le début des années 2000 et pour une quinzaine d'années, ce qui permettait une certaine stabilité socio-politique .

L'accalmie sociale ne sera cependant que relative, car au-delà des ressources financières engrangées et dont la société pouvait en partie au moins profiter des retombées, le système en place se voyait confronté à des facteurs contraignants, tels la poussée démographique continue et une bureaucratie souvent lourde et inefficace. Ceci sans perdre de vue une extension certaine de la corruption ainsi qu'un essoufflement du pouvoir avec un président ayant rempilé durant quatre mandats (de cinq ans chacun), en se proposant même pour un cinquième alors que depuis plusieurs années il était immobilisé par la maladie. Si le pouvoir politique en place arrive cependant à passer sans beaucoup de dégâts la vague déclenchée en 2011 par les « Printemps arabes », il n'en n'est pas moins secoué par des manifestations et émeutes plus ou moins localisées, des grèves corporatistes et autres soubresauts, constituant autant d'indicateurs d'une impatience sociale qui gronde dans différents régions du pays⁹

⁹ Cette situation avait suscité un certain nombre de questionnements et de débats comme ce fut le cas pour le symposium tenu au CRASC en janvier 2012 à Oran « Penser le changement » et dont une partie des travaux avait été reprise dans la revue *Insaniyat* (n° 57-58, juillet-décembre 2012). Pour ce qui est du contexte des événements de 2011 en Algérie, on pourra se référer aussi à Parks (2012). Pour une approche comparée entre le monde arabe (dont l'Algérie) et l'Amérique latine, cf. Tahar-Chaouch (2015).

(parmi lesquelles les affrontements du Mzab et les mouvements de jeunes chômeurs ailleurs dans le Sud du pays). À cela, il faudra ajouter la question identitaire amazigh (berbère) redondante depuis la « crise berbériste » du PPA-MTLN en 1949 puis le maquis en Kabylie du Front des Forces Socialistes (FFS) (1963-1965). Cette dernière région connaîtra de nouvelles manifestations avec le « Printemps Berbère » d'avril 1980, la tenue de rencontres en 1981 et 1989 donnant naissance au Mouvement culturel berbère (MCB) et le fameux boycott scolaire de 1994-1995, le « Printemps noir » suivi du « Mouvement des Arouchs » à partir d'avril 2001. On assistera même à l'émergence dans les années 2000 d'une revendication séparatiste menée à l'instigation de militants du Mouvement pour l'autonomie (puis autodétermination) de la Kabylie (Mak). La revendication autour de la dimension berbère de l'Algérie débouchera sur une reconnaissance du tamazight comme « langue nationale » (révision constitutionnelle de 2002) puis comme « une langue nationale et officielle » aux côtés de l'arabe dans la constitution promulguée en 2016¹⁰. En fait l'Algérie connaîtra ainsi un recadrage officiel essentiel pour le repérage de son identité nationale. L'État national était officiellement inséré dans une tradition culturelle jacobine héritée de la colonisation française par le nationalisme, et aussi de la tradition islamique retravaillée par l'islah et les ulémas, celle de « l'islam jacobin » au sens de Jacques Berque (Berque, 1975). Il va à partir des années 2000 et pour la première fois ne plus se définir par la simple référence arabo-islamique inculquée dès l'école primaire à travers la citation d'Ibn Badis « l'Islam est ma religion, l'arabe est ma langue et l'Algérie ma patrie », mais introduira celle inhérente à la berbérité ancestrale. Même si la centralisation politique et administrative demeure en vigueur (avec l'absence jusqu'à nos jours de toute reconnaissance d'autonomie locale et régionalisation), il est évident qu'il s'agit là d'une brèche dans l'édifice du jacobinisme et surtout dans le monopole de domination culturelle exercé par ceux qui se réclament des Ulémas et leurs autres alliés islamistes et arabistes. Les composantes du pôle conservateur ainsi constitué ont en effet toujours fait preuve de méfiance vis-à-vis du tamazight et de ceux qui en portent la revendication, censés à la fois concurrencer la langue arabe et prôner des positions religieuses plutôt distancées vis-à-vis des courants salafistes, voir soutiens passifs

¹⁰ Pour tout ce qui touche à la question identitaire amazighe, on pourra bien sûr se référer aux chroniques de *L'Annuaire de l'Afrique du Nord* et *L'Année du Maghreb*, on pourra se référer aussi à l'ouvrage de Temlali (2015) et aux travaux de Mohammed Harbi, mais aussi à de nombreuses autres publications parmi lesquelles : Guenoun (1999) ; Salhi (1999) et (2010).

ou actifs d'un système basé sur la laïcité. D'autres facteurs contribueront à ralentir et parfois même réduire l'emprise idéologique des islamistes, parmi lesquels sans doute une plus grande méfiance déployée vis-à-vis de leurs idées et pratiques par une société traumatisée par les épreuves de la Décennie noire, ainsi que les tentatives des décideurs politiques de limiter leur emprise idéologique sur l'appareil éducatif, auquel on tentera d'insuffler un certain nombre de réajustements et de changements dans les programmes scolaires¹¹.

Ce à quoi il faudra ajouter l'attrait pour les nouvelles générations des réseaux sociaux que les islamistes tentent d'investir mais sans se retrouver dans la situation de monopole. En effet internet en propageant à des millions de personnes une culture certes rudimentaire, mais plutôt sécularisée, aide à contourner en partie au moins l'emprise que les islamistes essaient d'asseoir à travers des chaînes de télévision qui prolifèrent ces dernières années mais en semblant capter surtout l'attention des moins jeunes. Ceci pourrait aider à expliquer sans doute pourquoi contrairement l'effondrement des prix du pétrole de 1985-1986 qui avait débouché sur les émeutes d'Octobre 1988 et contribué à la gestation de la Décennie noire, la nouvelle chute aussi brutale du cours des hydrocarbures à partir de 2015-2016, pourtant aggravée par la décision de l'ancien président Bouteflika (1999-2019) de se présenter dans un état d'impotence à un cinquième mandat présidentiel, ne produira par les mêmes effets de violence.

Un nombre impressionnant de personnes (se chiffrant selon certains à des millions) scandalisés par cette candidature interviendront dans le cadre du mouvement social qui prendra vite le nom de *hirak* pour la mettre en échec de la façon la plus disciplinée et pacifique qui soit. La manifestation déclenchée le vendredi 22 février 2019 et qui deviendra durant plus d'une année hebdomadaire et même bi-hebdomadaire sera d'abord caractérisée par des mots d'ordre tels *silmiyá-silmiyá* (pacifique-pacifique) et *el djeich, ech-chaâb, khâoua khâoua* (l'Armée, le Peuple, frères- frères). Ensuite on verra apparaître des mots d'ordre toujours pacifiques mais plus empreints de radicalité « Yetnahaw gaâ » (qu'ils partent tous) puis *Dawla madaniya machi askariya* (État civil, pas militaire). Comme pour répondre à ces derniers slogans ou peut-être les accompagner, d'autres vont encore suivre, tels *Novembriya-Novembriya* (Novembriste-Novembriste) par référence du 1^{er} Novembre 1954, date de déclenchement de la Guerre de libération nationale

¹¹ En ce qui concerne ces aménagements opérés depuis 2003, on pourra par exemple consulter El Mestari (2011) ; Remaoun (2008) et (2012).

puis *Novembriya-Badissiya* (Novembriste-Badissiste) par référence au 1^{er} Novembre toujours, mais cette fois associé à Ibn Badis, le fondateur en 1931 et premier président de l'Association des Ulémas.

La date et le nom de personne ainsi cités, ne sont pas fortuits, car occupant une place particulière dans l'histoire officielles du pays et les programmes scolaires. Arrêtons-nous-y un moment pour commencer à démêler les enjeux de ce qui ressemblerait en fait à tout un programme ou mieux encore à l'énoncé d'un projet de société.

Le 1^{er} Novembre, Ibn Badis et la politique « d'Écriture et de Réécriture de l'histoire »

En effet, les changements imprégneront plus précisément la vision qui des décennies durant sera galvaudée dans le discours officiel et les programmes d'enseignement quant au passé du pays et son histoire nationale, ceci d'autant plus que les dirigeants avaient à partir des années 1970 prôné une politique « d'Écriture et de Réécriture de l'Histoire ». En fait, il fallait selon eux *Écrire* l'histoire de la Guerre de libération nationale, et *Réécrire* celle de tout ce qui était antérieure à cette période parce que censée avoir été complètement falsifiée par l'historiographie coloniale longtemps dominante¹². Pour savoir comment cette opération se déroulera dans les faits, il faudra se rappeler que la fondation du FLN en 1954 et en 1962 son accession au pouvoir (où celle de ceux qui s'en réclameront), avait été nettement marquée par la crise du PPA-MTLD qui éclata au grand jour dans les mois qui précédèrent le déclenchement de l'insurrection de 1954, aboutissant même à une scission au sein de l'organisation nationaliste puis à la guerre fratricide entre FLN et messalistes du Mouvement national algérien (MNA). L'une des conséquences en était, la marginalisation de Messali par les jeunes insurgés de la Toussaint¹³. Celle-ci se traduisant même par une tendance à l'effacement de son nom de la mémoire collective forgée dans la tradition nationaliste radicale et indépendantiste.

En fait, c'est dans une large mesure tout le passé du PPA-MLTD que les jeunes insurgés issus de l'OS puis au sein du FLN allaient mettre entre parenthèses en déployant l'un des trois « mythes fondateurs » du FLN selon Harbi, celui de « la Table rase ». En effet, à côté de ceux d'un

¹² À ce sujet, notre contribution intitulée « L'Intervention institutionnelle et son impact sur la pratique historiographique en Algérie : la politique "d'Écriture et de Réécriture de l'histoire", tendances et contre-tendances », dans *Insaniyat*, n° 19-20, Janvier 2003.

¹³ *Ibid.* ; voir aussi Stora (1986, 1991), ainsi que l'ouvrage collectif, *Messali Hadj 1898-1988, Parcours et témoignages*, (1998).

« Peuple unanime », qui se serait soulevé le 1^{er} Novembre et celui d'une « Révolution paysanne », le mythe de la « Table rase » (Harbi, 1984) renvoyait à l'idée que l'action des prédécesseurs dans le Mouvement national, trop marquée par les rivalités et enjeux stériles, n'avait été d'aucun apport à la lutte pour la libération nationale et que le véritable commencement ne pouvait être que l'avènement du 1^{er} Novembre 1954. Ceci expliquera notamment pourquoi l'équipe qui gouvernait le pays se considérant comme la continuatrice du FLN, d'ailleurs érigé depuis 1962 et jusqu'à promulgation de la Constitution de 1989, en parti unique dirigeant, suivra de près « l'écriture de l'histoire ». Elle contrôlera tout particulièrement l'énoncé de tout ce qui pourrait concerner le Premier Novembre 1954, érigé en « Évènement fondateur » et la Guerre de libération nationale, d'où elle tirait toute sa légitimité à la tête du nouvel État. Une activité intense de recueil d'archives et de témoignages, de séminaires et de montage d'institutions spécialisées sera consacrée à la question et une place particulière lui est accordée dans les manuels d'histoire et ce dès le cycle primaire. Pour ce qui est de la période qui ira du début de la colonisation en 1830 à 1954, un intérêt certain sera porté aux insurrections du XIX^e et du début du XX^e siècles considérées comme une sorte de protohistoire, sinon de préhistoires, à l'épopée du 1^{er} Novembre, mais avec de gros vides pour la période de la « Table rase », c'est-à-dire celle de maturation du Mouvement national. En dehors de quelques informations générales sur le PPA-MTLN, essentiellement à travers les massacres de Mai 1945, il n'y sera question que des Ulémas et de leurs dirigeants présentés dans les livres scolaires et les institutions occupées par leurs successeurs, comme les seuls héros de l'époque avec maintes représentations photographiques et citations à l'appui, et une place particulière réservée à Abdelhamid Ibn Badis, suivi par Bachir Taleb-Ibrahimi. Un pareil discours est diffusé non seulement à travers l'école, mais aussi dans les médias et autres prêches et l'anniversaire du jour de décès d'Ibn Badis (le 16 Avril 1940) est érigé en « Journée nationale de la science » (laquelle aura tendance à être réduite au « ilm » au sens traditionnel du terme, ou savoir religieux). Tout se passe donc comme si le vide de mémoire occasionné par l'absence de Messali et de ses compagnons de l'ENA-PPA-MLTD ainsi que les autres formations du Mouvement national a été complètement occupé par les islamistes de l'AUMA.

La politique de « Réécriture de l'histoire » concerne cependant aussi les périodes antérieures à 1830, soit ottomane, médiévale et antique avec leurs dimensions y compris berbère que les Ulémas avaient pourtant investis dès les années 1920 et 1930 avec les précurseurs de l'histoire

nationale que furent notamment Moubarek el Mili et Tewfik el Madani¹⁴. Dans de nombreux manuels il est cependant très peu question d'Algérie et de Maghreb, le pays ne fonctionnant plus que comme une lointaine province des empires qui s'étaient érigés au Machrek. Plus inquiétant encore, les XIX^e et XX^e siècles tels qu'enseignés dans les dernières classes du collège ou du lycée, subiront en réalité le même sort, ne laissant à l'Algérie proprement dite que l'épopée historique des insurrections de l'ère de pénétration puis de domination coloniale menées par Abdelkader, El Mokrani, et autres Bouamama, jusqu'à la tragédie de Mai 1945, et évidemment l'Association des Ulémas et ses leaders présentés comme les traits d'union avec l'Orient et les seuls éveilleurs de la conscience nationale¹⁵. Était-ce dû à une incompétence flagrante des gestionnaires du système éducatif notamment, ou à une volonté délibérée des successeurs des Ulémas, ceci pour marquer leur nouvelle alliance réalisée avec les salafistes de diverses obédiences idéologico-politiques ou les panarabistes largement représentés aussi parmi les coopérants de l'enseignement issus du Moyen-Orient ? Sans doute les deux à la fois ! Il aura fallu en tout cas attendre la flambée de violence terroriste des années 1990 et des graves problèmes qu'elle a révélés quant à l'identification de la nation par beaucoup de jeunes algériens¹⁶ pour qu'un effort de réajustement soit opéré avec l'élaboration de programmes et de manuels accordant une place plus valorisée et valorisante à l'histoire nationale et citoyenne algérienne de l'antiquité à nos jours, et ce sans négliger pour autant ses interactions avec l'évolution des régions proches ou lointaines du monde où nous vivons.

Nous pouvons donc constater que l'émergence en 2019 du diptyque *Novembriya-Badissiya* est dans la continuité d'un formatage des esprits qui remonterait à la politique « d'Écriture et de Réécriture de l'histoire »

¹⁴ À ce propos, les travaux de Mustapha Haddab *op. cit.*, ainsi que ceux de Hassan Remaoun (2004) ; Texte disponible aussi dans les actes du Colloque organisé par le CREAD et l'ARCSAAD, sous l'intitulé *Élites et Société. Algérie et Égypte*, Alger, Casbah Éditions, 2007.

¹⁵ Nous avons eu à aborder cette question à travers différents textes portant sur l'enseignement de l'histoire en Algérie et l'étude des manuels scolaires. Nous signalerons ici notre contribution intitulée : « Sur l'enseignement de l'histoire en Algérie ou de la crise identitaire à travers (et par) l'école » parue dans *Naqd*, n°5 (Avril-août 1993) puis publiée dans les actes du Colloque de février 1992, organisé au CRASC et édités par Ghalem & Remaoun (coord., 1995). Dans le même ouvrage on pourra se référer à la contribution de Ainad Tabet, R : « Manuel d'histoire et discours idéologique véhiculé ». On pourra aussi consulter : Manceron, Remaoun (1993).

¹⁶ Pour mieux contextualiser, on pourra aussi se référer à notre contribution « École, histoire et enjeux institutionnels dans l'Algérie indépendante », *Les Temps Modernes*, n° 550, Janvier-février 1995, se référer aussi à la contribution de Ainad-Tabet, R. *op.cit.*

et à l'enseignement de la même discipline durant quelques décennies au sein du système éducatif. D'autres éclairages encore s'avèreront cependant utiles pour la compréhension du processus qui y'a mené.

Autour de la *Proclamation*, de la *Plate-Forme*, de l'État civil, du *hirak* et de l'Islam : l'*aggiornamento* pour enjeu

La politique de « l'Écriture et de la Réécriture de l'histoire » aura donc contribué à valoriser particulièrement le 1^{er} novembre 1954 comme « Évènement fondateur » et la Guerre de Libération nationale, ainsi que l'AUMA avec Ibn Badis à sa tête. Cependant, depuis 1954 et la « révolte contre le père », Messali, les jeunes leaders du FLN et ceux parmi eux qui à un moment ou à un autre se sont retrouvés à la tête de l'État indépendant ont eu tendance à donner un caractère « anonyme » à l'évènement¹⁷ En effet, jusque dans les années 1990, juste quelques noms de héros disparus au cours des affrontements, avec d'autres aussi rares, notamment parmi ceux qui avaient dirigé les insurrections du XIX^e siècle (l'Émir Abdelkader en tête), sont cités dans les textes officiels et manuels d'histoire. Il en va tout autrement de l'Association des Ulémas dont les noms et photographies des dirigeants (avec à leur tête Ibn Badis) occupent de nombreux espaces, les autres composantes du Mouvement national en étant exclues. Le couple *Novembriya-Badissiya* brandi durant le *hirak* de 2019-2020 est d'ailleurs révélateur de ce hiatus, puisqu'il est constitué d'une date (le 1^{er} Novembre 1954) et du nom d'une personne pourtant décédée un 16 avril 1940 (Ibn Badis), alors qu'on semble vouloir suggérer que l'Évènement (1^{er} Novembre 1954) a un acteur déterminé (Ibn Badis). Même en considérant qu'Ibn Badis aurait eu seulement un rôle d'initiateur idéologique de l'évènement, cela poserait problème !

Ainsi, le slogan *Novembriya-Badissiya* renvoie à la Proclamation du 1^{er} Novembre, qu'on a essayé parfois d'opposer à la Plate-forme de la Soummam rédigée lors du congrès de même nom tenu par le FLN et ouvert le 20 août 1956, tout ceci par la mise en avant de deux enjeux qui continuent à marquer la vie politique algérienne :

Le premier qui porte sur le rapport entre le politique et le militaire dans la direction de la lutte n'est nullement abordé dans la Proclamation de 1954, mais il l'est dans la Plate-forme de 1956, laquelle prônait pour le choix des dirigeants, la primauté de « l'intérieur » (militant activant en Algérie même) sur « l'extérieur » (militant activant à l'étranger), et aussi celle du « politique » sur le « militaire ». Ces dispositions préconisées

¹⁷ Cf. Harbi (1984).

lors de la rencontre de la Soummam seront rendues caduques, d'abord dans les faits, suite à la grande répression qui suivit la grève des 8 jours (du 28 janvier au 4 février 1957), obligeant le Comité de coordination et d'exécution (CCE) du FLN à se réfugier en Tunisie, et de manière plus formelle, lors des délibérations de la session du Conseil national de la Révolution algérienne (CNRA), tenue au Caire le 27 août 1957. Cette instance suprême du FLN décidera en effet : « Tous ceux qui participent à la lutte libératrice, avec ou sans uniforme sont égaux. En conséquence, il n'y a pas de primauté du politique sur le militaire, ni de différence entre l'intérieur et l'extérieur ». En scandant « *Madaniya-machi askariya* » et les noms de Ben M'hidi et de Abbane (ce dernier sera exécuté par ses pairs en décembre 1957), une grande partie des manifestants du *hirak*, exprimaient leur préférence pour les dispositions arrêtées à la rencontre de la Soummam, en cherchant à disqualifier un pouvoir censé depuis 1962 être l'émanation des militaires des frontières et de l'État-Major général de l'Armée de libération nationale (EMG de l'ALN institué en janvier 1960), tous rentrés de la Tunisie et du Maroc. Pour leur part, ceux qui scandaient « Novembriya » voulaient relativiser le contenu de la plateforme de la Soummam en rappelant qu'à leurs yeux l'évènement fondateur de la Révolution demeurerait le 1^{er} Novembre 1954, et non le 20 Août 1956.

Ceci nous permettra de passer un second enjeu aussi sensible que le précédent puisqu'il implique le statut politique de la religion et renvoie à la question de la laïcité. La Proclamation du 1^{er} Novembre stipulait parmi les objectifs assignés à la lutte de libération : « la restauration de l'État algérien ...dans le cadre des principes islamiques », alors que dans la Plateforme d'août 1956, il est question d'une lutte pour « la renaissance d'un État algérien sous la forme d'une république démocratique et sociale et non la restauration d'une monarchie ou d'une théocratie révolues ». Il y a sans doute une différence de ton entre les deux formulations qui à première lecture ne semblent pas tout à fait en accord sur les objectifs fixés. Cependant en lisant la totalité du paragraphe de la Proclamation du 1^{er} Novembre citée plus haut, on obtient ce qui suit : « But ; l'indépendance nationale par :

1. La restauration de l'État algérien souverain, démocratique et social dans le cadre des principes islamiques.
2. Le respect de toutes les libertés fondamentales sans distinction de races et de confessions ».

Il est possible de considérer ainsi que le message cible en fait les quatre composantes principales du Mouvement national, en reprenant les crédos de chacun d'entre eux : « un État algérien souverain » pour les

indépendantistes radicaux du PPA-MTLD, « démocratique » pour les libéraux de l'UDMA et peut être aussi au sein du MTLD ; (puisqu'on retrouve la notion de démocratie dans leurs dénominations officielles) ; « social », certainement pour les communistes (mais aussi en rappel de la tradition populiste et de gauche au sein du PPA-MTLD) ; et « dans le cadre des principes islamiques » à l'intention de l'Association des Ulémas (et des sensibilités qui s'en rapprochent dans les autres partis). La phrase ainsi disséquée pourrait signifier selon notre compréhension : « nous prenons en charge le programme de chacune de vos organisations, et pour l'efficacité de la lutte nationale, il ne vous reste plus qu'à vous auto-dissoudre pour rejoindre le FLN ». La phrase suivante de ce paragraphe (alinéa 2) confirmerait en quelques sortes que l'objectif ciblé n'était pas en effet la reconstitution d'un « État théocratique » mais la fondation d'une république moderne. Ceci dit le procès-verbal, rédigé lors de la session du Caire du CNRA le 28 août 1957 et qui met en exergue la nécessité de « maintenir l'unité du peuple algérien » revient sur la question en usant de formules plutôt proches de celles du texte du 1^{er} novembre, puisqu'on y lit : « Le but de la Révolution algérienne demeure l'institution d'une république démocratique et sociale qui ne soit pas en contradiction avec les principes fondamentaux de l'islam »¹⁸.

Les deux enjeux que nous venons d'aborder, l'un touchant au statut du politique et du militaire, et l'autre à celui du religieux sont-ils liés pour autant ? Nous essaierons de répondre à cette question en revisitant le slogan *Dawla madaniya* ce qui donnerait en français « État-civil » avec un E majuscule. Or cette notion gagnerait sans doute à être rapprochée de celle d'« état-civil » avec une minuscule, laquelle émerge après une rupture avec l'Église, détentrice en France jusqu'en septembre 1792 des registres paroissiaux dans lesquels étaient jusque-là inscrits en plus des dates de baptême, celles des naissances, et celles des décès. À partir de cette date est constitué « l'état-civil », délégué aux communes (mairies), ce qui impliquerait en fait aussi la naissance d'« une société civile »¹⁹ qui suppose le passage pour les personnes du statut de « sujet » à celui de « citoyen ». Ainsi pour le cas de la France toujours, on assistera à la fin de l'organisation de la société selon les trois ordres de l'Ancien régime,

¹⁸ Les textes du FLN, cités dans ce paragraphe, ont été consultés à partir d'une lecture croisée des ouvrages suivants : Harbi (1981) ; Ministère de l'information et de la culture, (1979). On pourra consulter aussi la réédition des organes du FLN, *Résistance* et *El-Moudjahid*, ainsi que l'ouvrage publié par Mandouze (2006).

¹⁹ Cf. Notre notice « Société civile », dans Hassan Remaoun & Ahmed Khouaja (dir.), *Les mots du Maghreb*, op.cit. De même que Leca (2003) ; Noiriel (1993).

au sein duquel le Tiers-état était dominé par la noblesse (la noblesse d'épée notamment d'origine aristocratique et guerrière) et par le clergé qui officiait à partir de la sphère du religieux. « Comparaison » entre l'Algérie et la France, n'est certes pas « raison », mais nous savons ce que la terminologie politique moderne exprimée en langue arabe, doit aux langues européennes en général et à la taxinomie de la philosophie politique et de la Révolution française (avec la proximité entre « État-civil et « état-civil ») et comment cette notion de *Dawla madaniya* (qui implique une distanciation à la fois vis-à-vis du militaire et du religieux) a depuis 2011 notamment transité par l'Égypte, et la Tunisie (Bras, 2016) avant d'arriver en Algérie. Nous ne perdrons pas de vue aussi que si les caractéristiques de la société algérienne diffèrent sous de nombreux aspects de celles de la société « d'ordres » de la France pré-révolutionnaire, la colonisation à partir de 1830 et ses fonctions dans le processus d'accumulation primitive du capital avait déstructuré-restructuré l'organisation sociale de la colonie. Ceci aurait selon Germaine Tillon, clochardisé les colonisés et fait de l'Algérie, selon Pierre Bourdieu, quelque chose qui ressemblerait à une société de « castes » avec dominants (les Européens) et dominés (les Algériens). Le Code de l'indigénat (1881) et le Statut musulman (instauré par le Sénatus-consulte de 1865) enfermaient juridiquement la société dominée dans le carcan des structures patriarcales héritées de la période pré-coloniale. Ceci dans la mesure où ce dernier texte (le Sénatus-consulte) écartait les Algériens de l'accès à la citoyenneté en échange d'un statut « musulman » qui pour citer René Gallissot, « ne concerne que guère le mariage et l'héritage, la disposition masculine et paternelle des femmes et des filles »²⁰. Le même texte de loi colonial, servira d'ailleurs de base après l'indépendance du pays à l'élaboration de dispositions aussi fondamentales pour la jeune République que celles qui structureront la Loi en 1963 puis en 1987 Code de la nationalité, ainsi qu'en 1984, le Code de la famille, réélaborés tous deux dans les moutures de 2005 avec quelques concessions faites au droit des femmes (essentiellement la possibilité de transfert de la nationalité par voie maternelle et sous certaines conditions).

En fait et malgré des progrès réalisés dans le sens de la modernisation, l'Algérie indépendante continue à subir une tension dans son fonctionnement et ses représentations, portée par le couple contradictoire communauté et société, mis ailleurs en lumière, notamment dans les travaux des Ferdinand Tönnies. Le lien communautaire continue

²⁰ Cf. Gallissot (1987) et (2007).

à s'exprimer dans le rapport patriarcal, ethnique et religieux hérité du passé et accentué par les crises identitaires et le conservatisme social qui leur sert de support. Ainsi est entravée et pas seulement en Algérie toute velléités d'un véritable *aggiornamento* de l'islam tel que l'islah par certains des segments de la Nahda pouvait le laisser espérer à l'origine en tentant de ré-ouvrir les voies de l'Ijtihâd pour sortir de la « clôture dogmatique » (au sens de Mohammed Arkoun). La persistance du lien communautaire, dans le sens que nous venons d'explicitier et du « consensus » conservateur sur lequel il cherche à asseoir sa légitimité, freine au moins, sinon contrarie l'émergence de rapports sociétaux (au sens donc de Tonnies). Ces derniers supposent en effet un contrat social, certes basé sur un compromis tenant compte de la particularité de chacun et de tous, librement négocié entre citoyennes et citoyens absolument égaux en droits et dans le respect et la tolérance des convictions et opinions de tout un chacun. C'est tout ce complexe d'enjeux que portent les slogans qui s'affrontent lors de ce *hirak* avec notamment les différentes lectures de « dawla madaniya », de « novembriya » et de « novembriya-badissiya ». Peut-on au fait selon le bon vouloir de chacun usiter des dates, événements et personnalités que l'histoire nous a légués ?

Arrêtons-nous sur le cas d'Ibn Badis, né, rappelons-le, à la fin du XIX^e siècle, et décédé en 1940, soit une quinzaine d'années avant que ne soit déclenché en 1954 la Guerre de libération, et quelques 80 ans (soit bientôt un siècle) avant le *hirak* de 2019-2020.

Entre sphère du politique et sphère du religieux : quel usage pour Ibn Badis ?

C'est donc bien la question de la relation entretenue ou à entretenir entre sphère du politique et celle du religieux que soulève le slogan *Novembariya-Badissiya* ! Nous en avons survolé les tenants et aboutissants, mais que peut amener le nom d'Ibn Badis, et pourquoi lui en particulier ? Nous avons déjà signalé qu'il était le principal fondateur et premier président de l'Association des Ulémas, qui de plus pouvait selon Ali Merad, être considéré en son temps comme l'une des plus fortes personnalités de l'Islah, non seulement en Algérie et au Maghreb, mais dans tout le Monde arabe où il était connu par ses enseignements et ses écrits dans les journaux qu'il éditera à partir de 1925 et notamment *Ech-Chihab*, et par les contacts qu'il y entretenait (Merad, *op.cit.*). De même il fût dans l'Entre-deux Guerres, une des personnalités éminentes et respectées du Mouvement national, sans être impliqué, puisque disparu

en 1940, dans les divergences quant à la participation et au déroulement de la Guerre de libération à partir de 1954, et ensuite concernant le rapport au pouvoir politique à partir de 1962. Il pouvait donc sans risque de concurrencer les divers protagonistes être glorifié à la fois « à titre honoraire » pour remplacer « le père déchu » du nationalisme Messali, et pour légitimer les orientations arabo-islamiques de l'État national, surtout face aux plus conservateurs et islamistes radicaux, qui ne manqueront pas à leur tour de s'en réclamer et d'en user comme porte-drapeau pour faire pression ou négocier avec les gouvernants en place. On pourra ainsi sans trop de suspicion de la part des uns et des autres, lui faire occuper une large place dans les prêches et discours officiels ainsi que dans les programmes scolaires où il est très présent aussi bien dans les cours d'éducation religieuse et civique, de langue et littérature arabe et bien entendu comme nous l'avons déjà vu, d'histoire nationale. Avec le système politique en place, les héritiers post-indépendance réels ou présomptifs des Ulémas, ne seront cependant pas seuls à tirer profit du positionnement mémoriel du leader islamiste, mais aussi les autres sensibilités idéologiques et politico-religieuses introduites du Machrek avec les coopérants dans l'éducation et ailleurs, qui malgré la méfiance qu'il peut inspirer à certains d'entre eux, en usent comme faire-valoir pour une insertion dans le paysage idéologique national. Les derniers courants arrivés semblent d'ailleurs même avoir largement assimilé ce qui subsistait de l'Islah algérien dont les caractéristiques doctrinales et rituelles tendront de plus en plus à s'effacer face à la poussée des Frères musulmans et autres Wahabistes. Jadis les confréries et zaouïas s'étaient effondrées sous les coups de boutoir de la colonisation qui avait brisé en même temps que la structure tribale, la base économique et sociale essentiellement agraire et pastorale qui leur servait de support. Après l'accession à l'indépendance, les petites et moyennes bourgeoisies urbaines naissantes qui avaient porté le mouvement de l'Islah depuis l'Entre-deux Guerres et la crise économique mondiale, jusqu'aux années 1950 et 1960²¹, seront à leur tour subjugués par l'établissement de l'économie étatisée d'abord, puis reconvertis à partir des années 1980 avec ce qui ressemble à une politique d'*infītah* et la poussée de l'économie informelle. Cette dernière est catalysée par la pression démographique et l'exode rural (d'où le profil du *Rurbain* selon Mostefa Lacheraf), et légitimée par ces salafistes nouvelle mouture arc-boutés sur le système éducatif qu'ils avaient largement investi. Ils louvoieront avec

²¹ Pour ces aspects d'histoire socio-économique, se référer notamment à Ageron, *op.cit.* ; Berque, *op.cit.* ; Taleb-Bendiab, *op.cit.* ; Sari (1975).

le pouvoir politique sous des formes et dénominations diverses, en faisant de la demande de l'instauration de la *Shar'ia*, une revendication redondante. Ce sera déjà le cas entre 1962 et 1970 avec des éléments parmi les plus radicaux de ce qui fût l'Association des Ulémas qui après avoir tenté de ressusciter leur organisation, malgré le système du parti unique, vont constituer des associations telle Al-Qiyâm présidée par Hachemi Tidjani et s'exprimant à travers des conférences publiques et des périodiques comme *Humanisme musulman*. Parallèlement, Malek Bennabi revenu d'Égypte et futur directeur de l'enseignement supérieur (lorsqu'il succèdera à André Mandouze), diffusera sa pensée à travers un cercle d'études destiné surtout à des étudiants. Le Ministère des affaires religieuses et de l'enseignement originel tenu par des anciens Ulémas pactisant avec le régime, essaiera surtout à partir des années 1970, de canaliser le courant islamiste, en instaurant un système éducatif parallèle (les instituts de l'enseignement originel), en éditant la revue *Al-Asâla* (1971-1981) et en organisant annuellement des séminaires islamiques avec une large participation internationale (Deheuvels, 1992). Aux côtés d'islamologues, s'y retrouvaient cependant en nombre des prédicateurs wahabistes venus du Golfe, et des leaders d'organisations affiliées plus ou moins formellement à la confrérie des Frères musulmans. Parmi ces derniers nous aurons le Soudanais Al-Turabî et les Égyptiens Al-Qardaoui, et bien entendu Al-Ghazali qui résidait en Algérie en tant que président du conseil scientifique de l'Université des sciences islamiques de Constantine et prêcheur attitré de la télévision publique algérienne. En fait ces tribunes offertes par un Ministère de la République (Al-Açalah et Séminaires islamiques), vont bientôt servir aux porte-voix de l'islam radical qui surtout après la Révolution islamique d'Iran (en 1979), en useront jusqu'à réclamer l'application de la *Shar'ia* et l'instauration d'un khalifat islamique. Après les émeutes d'octobre 1988 et la promulgation du multipartisme avec la Constitution de 1989, on pourra assister à la fondation d'une multitude d'organisations dont celle du Front islamique du salut (FIS) avec à la suite la décennie sanglante des années 1990. Pour recentrer sur notre objet on remarquera que l'une des marques distinctives de ces différentes organisations et activités, est la référence presque permanente à Ibn Badis comme autorité spirituelle servant à légitimer leurs causes. Il s'agira en réalité d'un Ibn Badis désincarné et coupé de la dynamique du Mouvement national qu'il contribua à alimenter à son époque avec les leaders des autres formations politiques avec lesquelles il était allié pour des actions communes. Certains de ces héritiers présomptifs ne voient d'ailleurs dans de pareils comportements que manipulation et machiavélisme de la part

du Cheikh réduit ainsi à un vulgaire "politicard" pour servir la « bonne cause » comme on a pu le lire dans un des organes porte-voix de la mouvance en 1991-1992 :

« Il s'agissait de combattre le mal par le mal. C'est la ruse de guerre. C'est inscrit dans notre religion ... Ah si Ibn Badis était là » (c'est-à-dire début des années 1990)²². Dès les débuts de l'indépendance, le regretté Abdallah Mazouni roulant en voiture dans la région de Sid Bel Abbès a pu lire sur un panneau routier les noms nouveau et ancien d'un village qui au nom de la décolonisation venait d'être rebaptisé : « Ben Badis ex-Descartes » (Mazouni, 1969). Ceci serait resté dans l'ordre des choses, si on n'avait pas exclu aussi les *Regulae* et le *Discours de la méthode* du système éducatif et ce toujours sous le couvert du leader disparu de l'Islah algérien et dans la continuité du « oui au système, non à la méthode » décrypté par Abdellah Laroui (Laroui, 1967, 1982), Il est vrai cependant que l'exclusion du *Fasl el maqal* (ou *Traité décisif*), d'Ibn Rochd remontait à près d'un millénaire). L'instrumentalisation inconsidérée du Cheikh, semble sans doute avoir été facilitée par l'ancrage du Réformisme musulman dès son origine dans un fondamentalisme « néo-hanbalite », qui depuis Rachid Rida surtout mettait en exergue Ibn Taimiya et sa mouvance, comme ont pu le faire d'ailleurs les autres obédiences salafistes. Cependant, malgré son respect pour Ibn Saoud comme chef d'un État musulman et Protecteur des Lieux Saints et les conceptions de Rachid Rida, favorables au Wahabisme, Ibn Badis déclare avec fermeté ne pas adhérer à cette école²³. Il sera de même contre y compris Al-Azhar, un des rares leaders de l'Islah, à défendre Atatürk et ses réformes, même dans sa décision en 1924 d'abroger l'institution du Khalifat, le Cheikh préférant assurément des gouvernements nationaux pour les États existants, les questions religieuses relevant à ses yeux de réunions de concertation entre Ulémas des différents pays²⁴. Autour toujours de la question du khalifat, il apportera son soutien au Cheikh Ali Abderrazik, persécuté par Al-Azhar pour ses idées et prises de positions. Au moment où les Autorités d'al-Azhar et aussi les Frères musulmans semblaient s'agiter encore pour offrir la dignité khalifale au Roi Fouad d'Égypte puis à son fils Farouk, Ibn Badis en 1938 persistait et signalait dans *Ech-Chihab* en qualifiant le leader turc qui venait de s'éteindre de

²² Cf. Le Billet « Si Ben Badis était là », dans *L'Éveil*, n° 37 (Semaine du 27 janvier au 2 février 1992). Ce sont en fait la tenue du Congrès Musulman en 1936 et la collaboration de Ibn Badis avec les communistes qui étaient visées par le billetiste.

²³ Cf. Merad, *op.cit.*, ainsi que sa contribution à l'article « Islah » dans *L'Encyclopédie de l'Islam*. On pourra se référer aussi à Benzenine (2014).

²⁴ Merad, *op. cit.* ; Mahieddin (2000).

« plus grand homme que l'humanité ait connu dans l'histoire moderne »²⁵.

Le Cheikh qui exerçait ainsi une posture critique qui sied à l'Ijtihad tant espéré par les élites éclairées de l'époque ne prendra cependant pas la défense du réformiste Tunisien Tahar Haddad (1899-1935) qui aurait pourtant été un de ses élèves, et qui sera persécuté par la Zitouna pour avoir écrit (en arabe) *Notre femme dans la législation islamique et la société*. Les idées développées dans l'ouvrage pouvaient paraître, largement en avance par rapport à des sociétés maghrébines très conservatrices, Ibn Badis, lui-même n'osant dépasser la revendication d'un simple accès des femmes à l'éducation. Dans le contexte de la législation française de l'époque, il revendiquera avec son association et après que l'eût fait l'Émir Khaled l'application de la loi de 1905 portant séparation du culte de l'État. Ibn Badis sera encore plus explicite dans un texte publié en janvier 1937 dans *Ech-Chihab* avec comme titre: *al-djinsiya al qawmiya wa ldjinsiya as-siyassiya* que l'on pourrait traduire par « Nationalité ethnique, et nationalité politique »²⁶ (*Promesse*, 1971). Il est possible plus simplement d'intituler ce texte « Nationalité et citoyenneté », puisque le Cheikh tente de dissocier ces deux catégories confondues dans la législation française (sauf pour le statut indigène colonial), en revendiquant aux autorités en place, le respect des particularités ethnico-religieuses des Algériens, et leur accès sans conditions aux droits inhérents à la citoyenneté (dont ils étaient privés)²⁷. Ceci n'a bien sûr pas été accepté par les autorités coloniales, mais une pareille solution pouvait relever d'une adaptation à la laïcité caractérisant le système français, au travers d'un compromis politique au sens moderne du terme, plutôt que de la « Ruse de guerre » avancée par le billettiste cité plus haut. La position du leader des Ulémas quant à l'institution du khalifat, et sa sympathie affirmée pour les réformes d'Atatürk qui avait pourtant instauré un système laïque dans son pays, indiquerait combien le Cheikh était préoccupé par l'évolution du monde moderne notamment sur le plan de la sécularisation et par les changements auxquels devaient s'atteler les pays d'islam ! Il est certes impossible d'affirmer que le Cheikh qui évoluait en contexte colonial, était Partisan de la laïcité à la

²⁵ Cf. Ibn Badis (2006).

²⁶ Le texte est disponible en édition bilingue (arabe et français) dans la revue *Promesse*, n° 12, mars-avril 1971, et en traduction française, seulement dans *Abdelhamid Ibn Badis, textes choisis, op.cit.* (original dans *Ech-chihab*, février 1937).

²⁷ Sous le même ordre d'idées, Ferhat Abbas avançait l'idée d'une double attache avec une « Patrie spirituelle » (l'Islam) et une « Patrie intellectuelle » (la France des lumières et des droits de l'Homme), avec une certaine similitude avec les « deux cités » de Saint Augustin. Cf. Lardjane (1999).

française, du moins depuis la Loi de 1905 (Passage au second seuil de la laïcité selon Jean Baubérot), mais ses positions telles que décryptées plus haut, font qu'elles n'étaient pas loin de son « Premier seuil »²⁸, moins radical selon l'auteur français, et qu'on retrouve encore en Allemagne et sous d'autres formes même en Grande Bretagne, dans d'autres pays européens, voire aux États-Unis, (depuis l'Amendement de décembre 1789).

Comme les Italiens l'ont fait pour le catholicisme, l'Islam pourrait être gros aussi d'un *aggiornamento*, préparé par la Nahda, l'islah et les mouvements nationalitaires et qui pourrait déboucher sur l'équivalent d'une démocratie chrétienne. Le processus avait cependant au moins depuis la fin du Moyen-âge, mis plusieurs siècles pour aboutir en Occident avec des révolutions étalées dans le temps : Renaissance et Réforme religieuse au XVI^e siècle, Contre-réforme et Age classique au XVII^e siècle, les Lumières au XVIII^e, le libéralisme puis le socialisme aux XIX^e et XX^e siècles. Cela alors même que selon Hans Tütsh, dans le Monde arabe et musulman, il y aurait comme « un télescopage » de toutes ces étapes et révolutions (Tütsh, 1965), et à quoi il faudrait ajouter l'impact d'une mondialisation à caractère capitaliste, jamais atteinte auparavant, ce qui fait que cela ne fonctionnera sans doute pas tout à fait de la même manière que jadis, et encore une fois « comparaison n'est pas raison » ! En tous les cas il faudra être imaginatif et dépasser les solutions par « consensus » qui ne fonctionnent plus tout à fait parce qu'imposées par la loi du nombre, en imaginant un système dans lequel chacun se retrouvera à travers un nouveau contrat social, lui-même pour emprunter aux italiens, porté par un *compromis historique*²⁹ librement négocié par les différents vecteurs de la société.

Une lecture autre que fondamentaliste de l'œuvre de Ibn Badis, aurait pu contribuer à ouvrir la voie à ce type d'évolution. Le conservatisme excessif de la mouvance porteuse du mot d'ordre « Novembariya-Badissiya » est cependant loin de favoriser une pareille perspective. Ceux qui semblent s'évertuent à trouver un substitut au nom du cheikh, en susurrant le nom de Malek Bennabi, ne pourront certainement d'ailleurs que contribuer à contrecarrer l'*aggiornamento*, précurseur du *compromis historique* tant attendu, et ce en persévérant dans un combats d'arrière-garde ! Très problématique d'ailleurs de ce point de vue, est la

²⁸ Baubérot (2000). L'auteur a publié de nombreux autres ouvrages portant sur la question. Pour une approche différente mais sans doute complémentaire, cf. Dourari, (2000).

²⁹ Cf. Remaoun et Khoudja, *op. cit.* ainsi que les contributions publiées par Zghal, Henia & Benslimane (dir.) (2015).

suppression de la référence à la clause de « liberté de conscience », dans la récente constitution votée le 1^{er} novembre 2020 !

En guise de conclusion : Le *hirak* algérien entre Politique, mémoire, histoire et phénomènes de « non contemporanéité »

Le *hirak* algérien a surgi avec des slogans multiples, souvent même divergents, ce qui peut renvoyer à l'hétérogénéité du mouvement et de ses revendications qui cependant pour l'essentiel exprimeraient une aspiration à un véritable statut de citoyenneté. La référence au passé constituerait aussi une marque de fabrique des mouvements sociaux et politiques lesquels peuvent avoir tendance à s'affirmer comme héritiers et émanations de séquences ou de personnages ayant vécu dans des temps plus ou moins proches ou éloignés mais érigés en événements ou pères « fondateurs ». Ce type de liens mythiques ou puisés dans des faits plus ou moins avérés d'un passé empreint de nostalgie, sert d'ossature à la constitution des mémoires des différents groupes sociaux et mêmes des nations, négociables entre composants diverses. Ces mémoires ne se stabiliseront, au moins relativement, pour être érigées en « consensus » sociaux, que sur une durée plus au moins longue comme pouvait le constater Maurice Halbwachs en scrutant « les cadres sociaux » qui leur serviront de supports. En fait, « le travail de mémoire » concerne toutes les sociétés, alors que la pratique de l'histoire comme discipline constituée, n'émerge que lorsqu'un certain nombre de conditions voient le jour, notamment liées aux possibilités d'émergence d'une pensée critique, et d'acquis méthodologiques éprouvés. L'historien peut s'intéresser aux expressions mémorielles, mais sans que sa production s'y dilue, car il est plus tenu par l'obligation de distanciation et de vérification des faits. Il doit particulièrement faire attention aux anachronismes et à ce qui selon Ernest Bloch, relèverait des « phénomènes de non contemporanéité », dont nous avons pu observer quelques-uns avec leurs présupposés, dans les nombreux slogans scandés lors de ce *hirak*.

L'historien n'est cependant pas seul à s'intéresser aux manifestations de la mémoire, lesquelles peuvent capter aussi et pour différentes raisons, l'attention du journaliste, du philosophe, du psychologue, du linguiste, de l'anthropologue, du sociologue, du politologue et quelques autres. Sous des angles divers, ils peuvent tous observer les discours des acteurs sociaux en les reliant à leur actes, y compris donc lorsqu'ils font référence au passé, car la mémoire constitue aussi, ou peut au moins être intégrée à un « fait social total », au sens de Marcel Mauss et de la

postérité durkheimienne. Karl Marx nous en expose une illustration dans son *18 Brumaire de Louis Bonaparte*, en proposant une analyse des événements qui débiteront en France avec la Révolution de Juillet 1848 pour avorter en décembre 1851 avec la proclamation du Second Empire. Nous en extrayons le passage introductif suivant, qui après une allusion à Hegel, est libellé comme suit :

« La tradition de toutes les générations mortes pèse d'un poids très lourd sur le cerveau des vivants. Et même quand ils semblent occuper à se transformer, eux et les choses, à créer quelques choses de nouveau, c'est précisément à ces époques de crise, qu'ils leurs empruntent leurs noms, leurs mots d'ordre, leur costumes pour apparaître sur la nouvelle scène de l'histoire avec ce déguisement respectable et ce langage emprunté ».

Nous ne manquerons pas de reprendre aussi la suite du propos de l'auteur :

« C'est ainsi que le débutant qui apprend une nouvelle langue, la retraduit toujours dans sa langue maternelle, mais il ne parvient à s'assimiler l'esprit de cette langue et à s'en servir librement que lorsqu'il arrive à la manier sans recourir à l'aide de la langue maternelle » (Marx-Engels, 1970). Selon des modalités que nous avons tenté de mettre en évidence dans cette contribution, les composantes du *hirak* algérien, puiseront de manière privilégiée, dans le lexique du Mouvement national et de la Guerre de libération. Il ne s'agirait cependant là que de la tête apparente, de la partie visible de l'iceberg, pour voiler un refoulé qui renverrait à des enjeux identitaires et culturels, de contestation d'un système patriarcal et sexiste, générationnel. Il est question en effet ici de revendications des libertés fondamentales, mais aussi socio-économiques et politiques ainsi que quelques autres constitutives de la citoyenneté et pouvant renvoyer aux tréfonds de l'histoire et de la société algérienne.

Bibliographie

- Ageron, Ch.-R. (1979). *Histoire de l'Algérie contemporaine 2 (1871-1954)*. Paris : PUF.
- Ainad-Tabet, R. (1995). *Manuel d'Histoire et Discours Idéologique Véhiculé*. Ghalem. M et Remaoun. H (coord., 1995).
- Baubérot, J. (2000). *Histoire de la laïcité en France*. Paris : PUF.
- Benzenine, B. (2014). *Penser la laïcité dans les pays Arabes. De la Renaissance arabe à nos jours*. Paris : l'Harmattan.
- Berque, J. (1975). *Le Maghreb entre deux guerres*. Paris : du Seuil, (3^{ème} édition).
- Bessis, J. (1978). Chakib Arslan et les mouvements nationalistes au Maghreb. *Revue Historique*, (526).
- Bouguessa, K. (2000). *Aux sources du nationalisme algérien. Les Pionniers du Populisme révolutionnaire en marche*. Alger : Casbah Éditions.
- Bras, J.-P. (2016). Un Etat civil peut-il être religieux ? Débats tunisiens. *Pouvoirs*, (156). Paris : du Seuil.
- Carlier, O. (1972). La première Etoile nord-africaine (1926-1929). *Revue algérienne des Sciences Juridiques, Économiques et Politiques (RASJEP)*, (IX), (4).
- Courreye, Ch. (2016). *L'Association des oulémas musulmans algériens et la construction de l'État algérien indépendant : fondation, héritage, appropriation et antagonismes*. Paris : INALCO.
- Deheuvels, L.-W. (1992). Islam et Pensée contemporaine en Algérie. *Al-Asâla 1971-1981*. Paris : CNRS.
- Dourari, A. (2000). De la laïcité en Islam Selon Mohammed Abid Al-Jâbirî. *Insaniyat*, (11). (Vol IV, 2).
- El Mestari, D. (2011). Le discours religieux des manuels scolaires algériens de l'éducation islamique dans le cycle secondaire. *Tréma*, (35-36).
- Gallissot, R. (1987). *Maghreb, Algérie, classes, nation*. Paris : Arcantère.
- Gallissot, R. (2007). *La République française et les indigènes. Algérie colonisée, Algérie algérienne*. Paris : L'Atelier.
- Ghalem, M & Remaoun, H. (coord, 1995). *Comment on enseigne l'histoire en Algérie*. Oran : CRASC.
- Grandguillaume, G. (1983). *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*. Paris : Maisonneuve et La Rose.
- Guenoun, A. (1999). *Chronologie du Mouvement berbère. Un combat et des hommes*. Alger : Casbah éditions.
- Haddab, M. (1993). *Les intellectuels et le statut des langues en Algérie*. Thèse de doctorat d'État, Université de Paris VII, 2 volumes.

Harbi, M. (1981). *Les archives de la Révolution algérienne*. Paris : Jeune Afrique.

Harbi, M. (1983). *Le FLN, Mirage et réalité des origines à la prise de pouvoir (1954-1962)*. Paris : Jeune Afrique.

Harbi, M. (1984). *La guerre commence en Algérie*. Bruxelles : Complexe.

Hermassi, A. (2006). Ulamas réformistes et religiosité populaire. Approche sociologique d'un différend tuniso-algérien. *Insaniyat*, (31). p. 13-31.

Ibn Badis. (2006). *Mustapha Kamel que Dieu le bénisse. Abdelhamid Ibn Badis. Textes choisis* (textes rassemblés et annotés par le Dr Mohamed Korso et traduits par Mohammed Maaradji). Alger : ANEP.

Julien, Ch.-A. (1972). *L'Afrique du Nord en marche ! Nationalismes musulmans et souveraineté française*. Paris : Julliard.

Kadri, A. (dir.). (2020). *Algérie, décennie 2010-2020*. Paris : Du Croquant.

L'ouvrage collectif. (1998). Messali Hadj 1898-1988, Parcours et témoignages. *La collection Réflexions*. Alger : Casbah Éditions.

Lardjane, O. (1999). Esquisse d'un débat sur la laïcité dans le Mouvement national algérien, in Aissa Kadri, (dir.), *Parcours d'intellectuels maghrébins*. Paris : Karthala.

Laroui, A. (1967 et 1982). *L'idéologie arabe contemporaine*. Paris : Maspéro.

Laroui, A. (1993). *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain 1830-1912*. Casablanca : Centre Culturel Arabe.

Leca, J. (2003). De la lumière sur la société civile. *Critique internationale*, (21).

Mahieddin, N. (2000). La pensée politique de Mustapha Kemal Atatürk et le Mouvement réformiste en Algérie, avant et après la Seconde Guerre mondiale. *Insaniyat*, (11). (vol IV, 2).

Manceron, G., Remaoun, H. (1993). *D'une rive à l'autre. La guerre d'Algérie de la mémoire à l'histoire*. Paris : Syros.

Mandouze, A. (2006). *La Révolution algérienne par les textes*. Alger : ANEP.

Marx, K. (1970). *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte, Marx-Engels, Œuvres choisies* (en 3 volumes). (Tome 1). Moscou : Du Progrès. p. 414-415.

Mazouni, A. (1969). *Culture et enseignement en Algérie*. Paris : Maspéro.

Merad, A. (1967-1999). *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940. Essai d'histoire religieuse et sociale*. Paris : Mouton / Alger : El Hikma.

Merad, A. (1978). *Islah. L'Encyclopédie de l'Islam*. Paris : Maisonneuve et La Rose S.A., p. 141-167

Meynier, G. (2002, et 2003). *Histoire intérieure du FLN 1954-1962*.

Paris : Fayard, Alger : Casbah Éditions.

Noiriel, G. (1993). L'identification des citoyens. Naissance de l'état civil républicain. *Genèse. Sciences sociales et histoire*, (13), p 3-28.

Parks, R. (2012). Algeria and the Arab Uprisings. Dans Clément Henry and Jang Ji-Hyang. *The Arab Spring Will It Lead to Democratic Transitions?*. Seoul Korea : The Asan Institute for Policy Studies. p. 101-125.

Remaoun, H. (1995). *Sur l'enseignement de l'Histoire en Algérie ou de la crise identitaire à travers (et par) l'École*. Ghalem, M. & Remaoun, H. (coord, 1995). Oran : CRASC, p. 47-68.

Remaoun, H. (1995). École, histoire et enjeux intentionnels dans l'Algérie indépendante. *Les Temps Modernes*, (550), p. 71-93.

Remaoun, H. (2003). L'Intervention institutionnelle et son impact sur la pratique historiographique en Algérie : la politique « d'Écriture et de Réécriture de l'histoire », tendances et contre-tendances. *Insaniyat*, (19-20).

Remaoun, H. (2004). Les historiens algériens issus du Mouvement national. *Insaniyat*, (25-26).

Remaoun, H. (2012). Le message de la citoyenneté à travers l'école : le cas des manuels d'éducation civique. Étude comparée du cas algérien avec ceux du Maroc et de la Tunisie. Hassan Remaoun. (dir.), *L'Algérie aujourd'hui : Approches sur l'exercice de la citoyenneté*. Oran : CRASC.

Remaoun, H. (dir.), (2015). *Dictionnaire du Ppassé de l'Algérie, de la préhistoire à 1962*. Oran : CRASC.

Remaoun, H., Khouaja, A. (2019). *Les mots au Maghreb : Dictionnaire de l'espace public*. Oran : CRASC; Tunis : Dirasset.

Salhi, M.-B. (1999). Modernisation et retraditionalisation en Algérie à travers les champs associatif et politique. *Insaniyat*, (8).

Salhi, M.-B. (2010). *Algérie : Citoyenneté et Identité*. Alger : Achab.

Sari, D. (1975). *La dépossession du Fellah 1830-1962*. Alger : SNED.

Stora, B. (1986, 1991). *Messali Hadj (1898-1974), Pionnier du nationalisme algérien (1898-1974)*, Paris : l'Harmattan. Alger : Rahma.

Tahar-Chaouch, M.-T. (coord.), (2015). *Protestas, Conflictos y Cambio Politico en el mundo arabe y en America Latina*. Mexico : Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz.

Taleb Bendiab, A. (2015). *Écrire l'histoire. Contribution à une nouvelle méthodologie de la recherche historique*. Alger : APIC.

Taleb Ibrahim, Kh. (1995). *Les Algériens et leur(s) langue(s)*. Alger : Dar el Hikma.

Temlali, Y. (2015). *La genèse de la Kabylie aux origines de l'affirmation berbère en Algérie (1930-1962)*. Alger : Barzakh.

Tozy, M. (1999). *Monarchie et Islam politique au Maroc*. Paris : Presses de Sciences Po.

Tütsh, H.-E. (1965). *Facets of Arab Nationalism*. Détroit, Michigan: Wayne State University Press.

Waterbury, J. (1975). *Le commandeur des croyants. La monarchie marocaine et son élite*. Paris : PUF.

Zghal, A., Henia, A. & Benslimane, F. (dir.), (2015). *La Révolution Tunisienne. Compromis historique et citoyenneté politique*. Tunis : Dirasset et arabesques.